

SPG5 - Casa, comida e gênero: olhares etnográficos

Coordenadoras: Grazielle Dainese de Lima (UFGD) e Ana Carneiro Cerqueira (UFRRJ)

Arianne Rayis Lovo¹

A casa Pankararu: produção de afetos, pessoa e memória

Resumo:

Esse trabalho busca analisar a noção de pessoa, casa e memória entre os Pankararu que habitam a aldeia Brejo dos Padres, em Pernambuco e a favela do Real Parque, em São Paulo. A casa pankararu é compreendida como um lugar *sagrado* onde se realiza homenagem aos mortos, sendo também o local onde as práticas de cura acontecem, como no “salão de trabalho”. Ela apresenta uma diferenciação espacial e sexual, evidenciando práticas distintas entre homens e mulheres, nos lugares como cozinha, quintal, terreiros e porós. O corpo apresenta uma relação de analogia com a casa, devendo estar sempre “fechado”, sob o risco de sofrer ameaças e feitiços de entidades malignas. Nesse sentido, a dicotomia *corpo fechado* e *corpo aberto* atualiza mecanismos de resguardos e moralidade do grupo, onde o desvio ou não de condutas moralmente estabelecidas, bem como a realização dos resguardos alimentares e sexuais, é fundamental para a manutenção da saúde da pessoa.

1. Introdução

Este trabalho faz parte do capítulo 1 da minha dissertação de mestrado, intitulado “Modos de ser e habitar”, no qual foi possível evidenciar como os elementos casa, pessoa

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS do IFCH, Unicamp e pesquisadora do CPEI (Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena) do IFCH.

e memória se encontram interligados e são importantes para compreendermos a noção de pessoa entre os Pankararu. De um modo geral, a dissertação analisa aspectos da noção de pessoa, memória e mobilidade entre o grupo, privilegiando a trajetória de uma família marcada por deslocamentos constantes entre a aldeia Brejo dos Padres², em Pernambuco, e o Real Parque, em São Paulo³. Também foi escopo da pesquisa investigar aspectos da corporalidade Pankararu, e, para isso, foi analisado três rituais do grupo, a *Queima do Cansação*⁴, a *Penitência*⁵ e os rituais de cura⁶. Esses rituais foram concebidos como “ritos de sacrifícios” (Mauss e Hubert, ([1968] 2013), ou seja, um contrato entre humanos e não-humanos, no qual o corpo da pessoa opera como um elo de ligação e que precisa estar “limpo” e “purificado” para se manter “fechado”, e, portanto, longe de ameaças.

O texto que apresentarei está dividido em três partes. Na primeira seção, buscaremos apresentar como se dá a organização social entre os Pankararu, formada na classificação nativa “troncos velhos” e “pontas de ramas”, privilegiando a história da família Pereira, marcada por deslocamentos constantes entre a aldeia e a cidade. A história de família é compreendida neste trabalho como um método de análise sócio-antropológica que tem como objetivo dar conta da trajetória de vida de um sujeito social (Lins de Barros, 1989). Nesse sentido, a experiência da mobilidade nos revelou que “sair da aldeia” pode envolver disputas de saberes locais, uma vez que a aldeia é compreendida, para alguns, como o lugar onde se guarda o “segredo”⁷. No entanto, para outros, sair é “cair no mundo”, é “caminhar” para habitar lugares, ampliando rede de relações e produzindo conhecimento. Aqui, nos juntamos aos trabalhos de Arruti (1996),

² Os Pankararu habitam diferentes localidades do território brasileiro, como Pernambuco, Alagoas, Minas Gerais e São Paulo. Em Pernambuco, eles encontram-se localizados na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) e na Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), que foram homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007. Segundo dados da FUNASA 2010, nessas duas TI's eles somam uma população de 8.477. Em São Paulo, eles se encontram concentrados, sobretudo, na favela do Real Parque, e nos bairros de Jardim Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Jardim Ângela, Sapopemba e Guarulhos.

³ Utilizaremos, no decorrer do texto, os termos aldeia e cidade para nos referir, respectivamente, a essas duas localidades específicas, Brejo dos Padres e Real Parque.

⁴ A *Queima do Cansação* faz parte de uma das fases do ritual *Corrida do Imbu*, que ocorre na TI Pankararu. Nesse ritual, homens e mulheres se “queimam” com o cansação (*Cnidoscylus pubescens*), planta de origem da família da urtiga que provoca queimação ao contato, podendo até cegar.

⁵ A *Penitência* é um ritual que possui elementos do catolicismo e que foi incorporada ao sistema xamânico Pankararu no século XX.

⁶ Os rituais de cura, como as rezas e mesas de “cura” são aqueles feitos em ambiente doméstico, geralmente na casa da pessoa enferma ou no “salão de trabalho”.

⁷ O “segredo” expressa as particularidades culturais de um grupo e está também associado ao processo de “fragmentação identitária” que ocorre desde a década de 1940 (Arruti, 1996; 1999).

onde o autor afirma que a TI Pankararu pode ser pensada como uma “aldeia aberta”, expressão que nos remete às disputas de categorias como identidade, território e “tradição” entre aqueles que estão “dentro” e os que estão “fora” da aldeia (Arruti, 1996, p. 159-168). Essa disputa é significativa porque nos mostra como o grupo se organiza socialmente e como algumas famílias precisam negociar essas mesmas categorias quando retornam à aldeia.

A expressão “cair no mundo” pode encontrar semelhanças com a expressão *oguatá*, entre os Guarani, que acreditam na importância do caminhar como uma forma de estar no mundo, em busca de sua *Terra Sem Mal*, bem como uma forma de circulação de saberes (Nimuendajú, 1954; Testa, 2014). “Caminhar” pode se assemelhar também a expressão *andar* e *sair* utilizada por Nogueira (2010), que identifica como as comunidades camponesas compreendem suas práticas migratórias, evidenciando o deslocamento como uma possibilidade de retorno. Neste trabalho, utilizaremos o termo “caminhar” para indicar um modo de habitar entre grupo. Mais que um simples verbo que sinaliza um deslocamento no espaço, é um ato em expansão e transformação, no qual as pessoas caminham para habitar o mundo, para transformá-lo e ser transformado. “Caminhar” também propõe uma ruptura com abordagens que produzem uma dicotomia entre aldeia e cidade, evidenciando uma coextensividade entre diferentes espaços e a circulação de humanos e não-humanos nesses lugares.

Na segunda seção, abordaremos alguns aspectos da casa Pankararu, evidenciando que alguns conceitos como “casa”, “residência” e “habitar” não são correlatos, possuindo significados distintos. Propomos um debate sobre o tema casa, difundido no debate antropológico (Lévi-Strauss, 1979; Bourdieu, 1999; Carsten & Hugh-Jones, 1995; Lea, 1993), privilegiando uma relação com a comida e memória (Vilaça, 2006; Viegas, 2007). Entre os Pankararu, casa e corpo se encontram relacionados, sendo a casa uma extensão da pessoa, como nos sugere Vanessa Lea, com seus estudos entre os Mebengokre. Corpo e casa precisam estar “limpos” e *fechados* para não ser alvos de feitiços nem atacados por espíritos ou entidades malignas. Em seguida, apresentamos a cozinha, o quintal e o “salão de trabalho”, mostrando uma diferenciação sexual e espacial nesses locais, onde há uma circulação predominante de mulheres.

Na terceira e última seção, apresentamos alguns aspectos da concepção de pessoa, como o nascimento, a relação entre mãe/pai e filhos(as), formas de aprendizagem e a passagem para a vida adulta, evidenciando como o “ser Pankararu” também está atrelado

a mobilidade e a memória. Para que o corpo da criança cresça e permaneça *fechado*, livre de ameaças malignas, seus pais precisam cumprir com os resguardos exigidos. Do mesmo modo, a relação com os avós é importante, pois eles quem participam da primeira formação educacional das crianças, ensinando noções como “respeito” e “benção”, que organizam os comportamentos das pessoas. Assim, tanto a comensalidade, a proximidade, bem como a relação de afeto e memória entre mãe e filho constroem laços parentais.

2. A família Pereira⁸: caminhos, troncos e ramas

A família Pereira possui uma trajetória marcada por deslocamentos constantes entre a aldeia Brejo dos Padres, em Pernambuco, e o Real Parque, em São Paulo. Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino Pankararu, “caiu no mundo” em 1977, quando resolveu viajar até a capital paulista em busca de trabalho. Chegando no Real Parque, bairro da zona sul de São Paulo, - na época ainda conhecido como “favela da mandioca”-, ficou na casa de parentes. A partir de então, voltava de tempos em tempos para Pernambuco, e, quando não retornava, mandava dinheiro e mercadorias⁹ para sua esposa, Maria Senhorinha Conceição, conhecida como Ninha, e seus filhos e filhas.

A família Pereira é composta pelo núcleo familiar formado pelo casal Bino e Ninha e seu neto Ítalo, e pelos demais que compõem a rede de relações formada pelos familiares ascendentes (pais, tios, avós) e laterais (família dos irmãos de Ninha e Bino, podendo incluir também agregados). Atualmente, boa parte dessa parentela vive na aldeia Brejo dos Padres, com exceção de duas filhas e um filho de Bino, que moram no Real Parque. É comum uma mesma família morar numa mesma rua, ou nos “caminhos”, como eles dizem, o que torna as visitas de parentes entre as casas uma prática cotidiana.¹⁰ Como ressalta Mura (2012), tal proximidade cria uma identificação territorial que passa

⁸ A família Pereira foi quem me acolheu durante meu período de trabalho de campo na aldeia Brejo dos Padres, em Pernambuco. Adotaremos tal sobrenome, Pereira, que é da família de Bino, para nos referirmos a sua família nuclear e família extensa, assim como é feito entre as famílias Pankararu por conta da descendência agnática. O termo família é compreendido como uma rede de relações que se expande para além da sua unidade residencial e que mantém vínculos afetivos e de ajuda mútua entre si, como já ressaltado por Arruti (1996).

⁹ Há um fluxo intenso de bens, mercadorias (roupas, eletrodomésticos etc), plantas, alimentos, não humanos, entre aldeia e cidade. Tais trocas evidenciam como o parentesco também é mantido mesmo a distância geográfica.

¹⁰ Nas visitas às casas, é comum ser recebido com bebidas, como café e “garapa”, e frutas, como pinha, banana, murici e embu.

pela casa e pela família, como quando indicam a “rua dos Nêgo” ou a “rua dos Oliveira”, sobrenome ou grupo social a quem querem se referir.

No Real Parque, há também uma similaridade em relação a configuração espacial que as famílias possuem na aldeia, residindo próximas umas das outras. Muitas vezes, ao pedir informação sobre a localização de determinada pessoa, ouvi que fulano morava próximo da família de alguém. O local de habitação do grupo no Real Parque está concentrado em prédios que foram construídos pelo Projeto Cingapura e nos conjuntos habitacionais.¹¹ Tais blocos são denominados como A, B, C, D e E, e muitas vezes ouvi dizer que os blocos C e D são “o bloco dos índios”, ou que ali “só tem índio”, fazendo alusão à intensa presença dos Pankararu naquele espaço. Essa proximidade física é importante, pois mostra como as redes familiares de ajuda mútua continuam mesmo em locais de habitação diferentes, além de criar mecanismos que facilitam a administração política e ritual.¹²

Para Mura (2012), o núcleo familiar entre os Pankararu geralmente é composto por pais, filhos e avós. Segundo ela, as famílias se constituem como importantes unidades sociais para o grupo, sendo reguladoras da moralidade entre os indivíduos. Por ser uma unidade política e social mais reconhecida, a família acaba sendo alvo de avaliações constantes em relação as demais. Para assegurar que ninguém desvie sua conduta moral, nem mesmo transgrida as regras sociais estabelecidas, há uma divisão de atividades empreendidas por determinados indivíduos. Dentro desse sistema de condutas, a relação entre jovens e avós é extremamente importante, pois são eles quem estabelecem a primeira educação dos netos, sendo responsáveis por um quadro de moralidade.

A criança Pankararu é orientada a conhecer a rede de relações da família, identificando quem são aqueles(as) a quem ela deve respeito e confiança. Esse reconhecimento da autoridade dos mais velhos é ensinado desde cedo, como o pedido da “bênção” dirigido principalmente “a avós [...] e a quem se deve o devido “respeito”, tanto

¹¹ Tal projeto faz parte do processo de “verticalização de favelas” que teve início na década de 1990 na gestão da então prefeita Luiza Erundina (1988-1993), e teve continuidade nos governos seguintes de Paulo Maluf (1994-1998), Gilberto Kassab (2006-2012) e Fernando Haddad (2012-2016).

¹² No entanto, como me relatou Roziani Pankararu, uma das principais críticas feitas pelo grupo à verticalização das casas na construção dos conjuntos habitacionais foi o fato da prefeitura não ter tido o cuidado de realocar membros de uma mesma família extensa num mesmo bloco, como feito no Projeto Cingapura, o que o leva, atualmente, a disputar e negociar um espaço nas quadras poliesportivas para a realização de seus rituais.

pela posição ocupada na genealogia quanto pelas relações íntimas estabelecidas na própria rede de parentesco” (Mura, 2012, p. 64). Essas práticas cotidianas também são recorrentes entre outras populações, como os Tupinambá de Olivença (Viegas, 2007) e indicam valorização e respeito em relação aos mais velhos.

As famílias também se organizam por classificações nativas como a dicotomia “troncos velhos” e “pontas de ramas”. Segundo Arruti (1996), essa taxonomia não nos revela uma linhagem, mas nos mostra como os Pankararu percebem e compreendem o mundo, classificando como “troncos velhos” e “pontas de ramas”, respectivamente, os grupos mais antigos e que detém uma memória ancestral do grupo, e grupos mais jovens, e que podem estar em vias de encontrar um novo “segredo” e que formam a “grande árvore pankararu” (Arruti, 1999). Conversando com a rezadeira Leidi, ela contou: “Todos são parentes, uma nação indígena, somos todos uma família. Até a quarta geração, nós Pankararu somos O+, que é o sangue grosso. Eu me sinto ponta de rama, que é o povo mais novo”.

Todas essas denominações, *troncos velhos*, *pontas de ramas*, *família*, *povo*, *parente*, *nação*, sinalizam para um sistema de relações baseadas nos laços de parentesco entendidos de forma bastante alargada, e que distancia ou aproxima as pessoas conforme o contexto social estabelecido. Pode-se considerar parente todos aqueles que moram na TI Pankararu, como certa vez me disse Dora: “Aqui todo mundo é parente, todos aqueles que moram aqui na Terra Indígena”. Ao mesmo tempo, parente também é aquele que participa das tarefas cotidianas, aproximando-se à ideia de família, que, segundo Arruti, é:

aqueles a quem se pede ajuda, a quem se acompanha nas definições políticas, com quem se planta, perto de quem se mora, e com quem se compartilha a comida e o trabalho da "farinhada" (Arruti, 1996, p. 130).

Na aldeia e na cidade, o casamento entre o grupo é feito tanto entre indígenas quanto não indígenas. No entanto, como já ressaltado por Matta (2005), o matrimônio com os não indígenas é realizado sem muita resistência, embora existam reservas quanto à participação destes nas organizações políticas e religiosas do grupo. É comum também o casamento entre primos, sendo este altamente desejável (Arruti, 1996; Mura, 2012). Bino se casou com sua prima, Ninha, que, segundo ele, “são primos legítimos”, ou seja,

possuem um grau elevado de parentesco. Este fato nos sugere pensar que pode haver uma preferência entre casamento com a parentela dos cônjuges. Como já ressaltado por Radcliffe-Brown ([1941] 1973) e Lévi-Strauss ([1967]1982) a formação de alianças com o casamento entre primos cruzados e paralelos é uma estratégia difundida em muitas sociedades. Talvez possamos pensar esses casamentos pankararu com parentes como uma estratégia de aliança, mas precisaria de uma investigação mais aprofundada para constatar isso.

Depois do casamento, é comum o recente casal ir morar na casa da família do marido, como ocorreu com Yan, de 18 anos, um dos netos de Bino. Ele estava próximo de se casar com uma moça chamada Vitória e que já morava na casa da família dele, auxiliando nas tarefas domésticas com a mãe de Yan. Entretanto, embora a tendência de residência pós-marital seja virilocal, há casos de matrilocidade e neolocalidade entre o grupo (Mura, 2012, p. 56). Segunda Mura (2012), embora a descendência agnática seja a mais difundida entre o grupo, a descendência bilateral é também aplicada.

Entre os Pankararu, o casamento com não indígena é uma prática comum. Dos seis filhos de Ninha e Bino, cinco casaram com não indígenas. No entanto, percebo que o casamento das mulheres com o homem branco não promove um incremento de prestígio ou econômico à família extensa da mulher, como é percebido por Lasmar (2005). Analisando o deslocamento das mulheres Tukano, localizada próximo ao rio Uaupés, para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, cidade amazônica do Alto Rio Negro, a autora verifica que o casamento com o homem branco é altamente desejável, sendo “uma forma de incrementar o seu prestígio no interior da família extensa” (Lasmar, 2005, p. 168). O casamento com o homem branco também trouxe problemas significativos à noção de pessoa, pois, sendo a filiação agnática, as crianças nascidas dessa união teriam que receber o nome da família do pai.

Entre os Pankararu, o acesso aos bens, como saúde e educação, por exemplo, se deu através de reivindicações feitas pelo grupo na cidade de São Paulo. Muitos possuem acesso ao atendimento de saúde pelo Ambulatório do Índio¹³, se deslocando da aldeia até

¹³ O Ambulatório do Índio, criado em 1992 pelo Hospital São Paulo é ligado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo), vinculado ao Projeto Xingu, projeto de extensão da mesma universidade. Ele tem como objetivo atender os indígenas de todo o país, sobretudo aqueles que viajam à São Paulo para realizar tratamento considerados “de alta complexidade”. No entanto, o ambulatório acabou sendo um local de resistência para alguns grupos, como os Guarani e os Pankararu, que passaram a reivindicar atendimento médico também às populações indígenas que vivem em contexto urbano (Assumpção, 2014, p. 147-151).

a capital paulista para esse fim. Da mesma forma, criaram, em parceria com a FUNAI, a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo e a PUC-SP (Pontífice Universidade Católica de São Paulo), o Programa Pindorama, que promove o acesso de indígenas à universidade. A educação é um elemento importante e de prestígio, sendo altamente valorizada, pois possibilita maiores benefícios às famílias Pankararu, sendo considerada como um incremento ao valor moral do indivíduo, pois é ela quem poderá ofertar, futuramente, maiores auxílios ao tronco familiar, seja em recursos pessoais aos familiares, até postos importantes dentro de cargos administrativos do Estado.

A família Pereira mora próxima aos seus familiares, e essa configuração espacial se dá tanto na aldeia quanto na cidade. O casamento entre não indígenas é permitido, havendo resistência para adentrar nas esferas políticas e xamânicas do grupo, e a educação é um elemento de prestígio ao tronco familiar. A seguir, abordaremos aspectos da casa que a configura com uma analogia à pessoa, sendo um local de afeto e memória. É nela onde se realizam os rituais de curas e muitos dos espaços que a compõe, como o quintal, a cozinha e o “salão de trabalho”, nos revelam aspectos importantes da cosmologia do grupo.

2.1 A casa Pankararu: produção de afeto, pessoa e memória

A casa é um local onde se mantêm e se atualizam memórias, relações, afetos e onde se constituem e circulam pessoas, sendo um espaço de manutenção da memória e de produção de pertencimento familiar, étnico e religioso. A casa pode ser alvo de *flechadas*¹⁴ ficando “pesada de maus espíritos”, e, quando isso acontece, só uma rezadeira pode desfazer esse mal. A noção de *corpo aberto/corpo fechado*, como assinala Mura (2012), nos mostra que a saúde Pankararu encontra-se constantemente ameaçada, e o desvio ou não de condutas moralmente estabelecidas, bem como a realização dos resguardos alimentares e sexuais durante as práticas rituais do grupo, é fundamental para o corpo da pessoa não ser alvo dessas ameaças.

¹⁴ O *flechamento* é um feitiço que é lançado tanto por um humano quanto não-humano. Quando alguém é *flechado*, seu corpo adoece, podendo ser levado à morte em poucas horas.

A casa também pode ser compreendida como um santuário, um lugar onde os mortos - geralmente pessoas que tiveram grande prestígio entre o grupo - são homenageados em ritos de celebração. Na aldeia, quando alguém morre, os penitentes¹⁵ e praiás¹⁶ são chamados para “purificar” a pessoa, para que seu corpo e espírito não sofra nenhuma ameaça. Essa homenagem entre aqueles que se destacaram na vida pública é ressaltada por Carneiro da Cunha (1978), entre os Krahós. Na celebração, os membros da aldeia se reúnem na casa do morto, onde os cabelos dos consanguíneos são cortados, delimitando as posições sociais no grupo. Eles tentam evitar estar perto de objetos e lugares onde a pessoa falecida dormia, correndo o risco de seu “karõ” - princípio vital -, ser levado à sociedade dos mortos. Entre os Pankararu, tal evitação não existe. Os mortos são aqueles que vivem entre os vivos, e seus objetos, apesar de ser como partes da pessoa, não ameaçam a estabilidade do mundo dos humanos. Sendo assim, entre os Pankararu, os mortos não são “os outros”, como evidenciado entre os Khraós, mas parentes. Na homenagem aos mortos Pankararu, parentes e afins rezam dentro do quarto do morto, onde se encontram seus objetos pessoais, como fotos, a cama, e outros utensílios que lhe pertenciam.

Quando um Pankararu morre em São Paulo, seu corpo é trazido até a aldeia. Segundo Bino Pankararu, o traslado do corpo era custeado pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), mas atualmente, devido à falta de recursos, a Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu – SOS-CIP, - que auxilia na mediação e participar da negociação política dos interesses do grupo - quem está custeando tal operação. Esse fato nos sugere pensar que, mesmo com os deslocamentos entre aldeia e cidade, a TI Pankararu possui uma centralidade, sendo um lugar privilegiado de memória entre os familiares.

Em relação a mobilidade Pankararu, podemos compreendê-la como uma parte constitutiva da própria dinâmica e organização territorial do grupo. Nesse sentido, a noção de habitar possui algumas particularidades, como uma maneira de expandir

¹⁵ A *Penitência* é um ritual Pankararu que tem início na Quaresma e termina na Semana Santa. Nesse período, os/as penitentes visitam as cruzes dos mortos e as casas de lideranças importantes, homenageando-as. Assim, penitentes pankararu são aqueles que acreditam na Santa Cruz, rezam para os mortos, os *encantados* e fazem “sacrifícios” (autoflagelo corporal, rezas e orações).

¹⁶ Os *encantados* são entidades consideradas vivas, “espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento” (Arruti, 1999, p. 255). Eles se manifestam no mundo terrestre por meio dos praiás, que são os dançadores vestidos com as indumentárias rituais, denominada de “roupões”.

relações e conhecer o mundo. Do mesmo modo, a ideia de casa parece não se resumir apenas a uma residência fixa da aldeia ou cidade, como certa vez relatou Bino:

(...) se eu tivesse uma casa própria em São Paulo, eu aqui [na aldeia] voltava. Na época que não tivesse festa aqui, eu ficava lá. Na época que tivesse as nossas, *Menino do rancho*, tivesse a *Corrida do Imbu*, tivesse *Três rodas*, tivesse a saída do general o Mestre guia, que é bonito pra deus e pro mundo, eu tava! Mas eu não ficava definitivo... De São Paulo tem hora que eu choro escondido.... Quando eu olho, eu lembro das minhas amizades que eu deixei. Trinta e três anos no mundo, não deixei um inimigo! Então, acho que por aí eu soube andar no mundo, né!? (Entrevista Bino Pankararu, aldeia Brejo dos Padres (PE), março de 2015).

Essa fala de Bino é significativa pois, para ele, a casa parece não ser apenas uma unidade residencial fixa, mas o local onde suas relações são construídas e mantidas, tendo uma coextensividade entre essas duas localidades. Ele enfatiza que se tivesse “uma casa própria em São Paulo” ficaria parte do seu tempo na cidade e a outra parte na aldeia, nos períodos rituais e de festividades. Atualmente, há famílias que “fecham” suas casas na capital paulista e vão para a aldeia, ficando lá durante meses nas casas de parentes. Isso nos sugere pensar que há uma noção ampliada de casa, onde habitar e morar são sinônimos, indicando modos de ser e viver.

Tal ideia é inspirada no conceito de “perspectiva de habitação” de Ingold (2000), na qual o autor retoma a noção de habitação do filósofo alemão Martin Heidegger, onde estabelece uma relação entre habitação (*dwelling*) e construção (*building*). Para Ingold, habitar não significa apenas construir, mas é a maneira como as pessoas produzem, tanto no pensamento quanto no mundo material, um modo de vida, inseridos dentro de uma paisagem que possui uma vida orgânica múltipla, com seres humanos, não-humanos, história e memória. Nesse sentido, habitar extrapola a concepção comum de morar/residir/construir num determinado espaço, e estando em deslocamentos constantes, as pessoas não habitam apenas em lugares, mas também nos caminhos (Ingold, 2011). É a partir dessa definição de habitação que propomos pensar os modos de habitar, viver e caminhar entre os Pankararu. A ideia de “caminhos”, da qual fala Ingold, sugere uma coextensividade territorial que interconecta as localidades da aldeia e cidade, que embora estejam fragmentadas num plano material, se ligam por afetos, pessoas, mercadorias, alimento, *encantados*.

A noção de casa compreendida neste trabalho também se assemelha ao termo utilizado por Viegas (2007), entre os Tupinambá de Olivença, que privilegia a relação entre casa e pessoa enfatizando como os *lugares* influenciam na produção de socialidade, criando novos sentidos de habitar, fugindo da ligação entre casa e pessoa como sujeito e objeto, mediada pela posse alienável (Viegas, 2007, p. 100). Para Viegas, a casa não é compreendida como uma propriedade ou mercadoria, expressa apenas em seu âmbito jurídico, nem como uma unidade domiciliar isolada sem ligação com os demais locais, mas como um *lugar* que se interconecta com os demais espaços domésticos pela memória afetiva e pelas práticas alimentares. É num sentido correlato a este que pretendo enfatizar que a casa, entre os Pankararu, possui uma analogia com o corpo e é um lugar da memória, ao mesmo tempo em que seus diferentes *lugares* (cozinha, quintal, “salão de trabalho”) revelam uma diferenciação de produção de afetos e relação, como veremos a seguir.

2.2 Cozinha, quintal e “salão de trabalho”

A “casa” Pankararu pode ser compreendida como um lugar composto por diferentes *lugares*: a unidade residencial ou residência¹⁷, a roça, o quintal, o “salão de trabalho”, o terreiro, a casa do “zelador de praiás”, o poró e os “caminhos” que interconectam esses locais, podendo ter uma coextensividade com outras localidades. Circulando junto com os parentes, entre uma casa a outra, tanto em visitas diárias quanto nos “pratos”¹⁸, notei que em alguns espaços como a cozinha e o quintal, existe uma circulação predominante de mulheres.

O poró é um espaço *sagrado*¹⁹ que compõem o terreiro, reservado aos homens e aos “praiás”. São feitos de palhas de ouricuri²⁰, sem janelas e possuem apenas uma

¹⁷ A unidade residencial ou residência é o lugar onde moram um núcleo familiar.

¹⁸ “Prato” são pagamentos de promessas que atualizam o sistema de prestação e contraprestação da dádiva entre o grupo. É um ritual no qual é oferecido carne de carneiro, arroz e pirão de peixe para os *encantados* e convidados, servidos num prato de cerâmica.

¹⁹ O *sagrado* é compreendido aqui como uma categoria nativa que designa lugares, objetos e pessoas que se intercomunicam com o mundo sobrenatural do cosmos Pankararu. Certas plantas utilizadas em rituais de cura só podem ser “apanhadas” do pé pelas rezadeiras. Da mesma forma, alguns instrumentos usados em rituais, como o maracá (chocalho feito de cabaça), o campião (cachimbo feito de madeira) e a “disciplina” (navalha cortante usada pelos *penitentes*) são objetos *sagrados* e que atuam como um elo entre o mundo material e sobrenatural (Carneiro da Cunha, 1999, p. 58).

entrada, sendo vedada a circulação de mulheres no seu interior. Segundo Bino, esse local é destinado aos “praiás” para descanso e concentração durante os rituais. Neste lugar eles fumam o campião, tocam gaita, alimentam-se e bebem a “garapa”. Na aldeia, os terreiros são espaços *sagrados*, considerados como um “santuário”, de “muito respeito” (Matta, 2005, p. 70). Cabe ressaltar, porém, que há casas onde os terreiros não são usados para fins rituais, não tendo essa característica de sagrado, sendo apenas um espaço adjunto da casa.

A casa de “zelador de praiás” encontra-se localizada junto aos terreiros e é o local onde se guardam as vestimentas do grupo, os “roupões”²¹. São lugares também sagrados, onde a circulação é proibida àqueles que não zelam os praiás. Em horários específicos, os zeladores “alimentam” os roupões com ervas e pau de cheiro (planta utilizada em banhos, ervas e chás), que são misturadas junto ao fumo para defumar os praiás, oferecendo a eles garapa e fumo.

O quintal também é um espaço que pode estar ligado diretamente com a pessoa, como nos mostrou Viegas (2007), entre os Tupinambá de Olivença. Analisando os lugares de habitação que compõem a territorialidade do grupo, como o “fogo”, o quintal e a roça, a casa também é pensada como um local da reprodução, pois relações sociais são mantidas ou desfeitas a partir da proximidade e da comensalidade entre os indivíduos. A casa, segundo ela, é uma “unidade social primária”, o *lugar* onde as experiências vividas se constroem (Viegas, 2007, p. 179). Para ela, há uma relação direta entre habitar e comer, já que o indivíduo mantém seus laços sociais a partir da frequência com que se alimenta num determinado *lugar*.

Entre os Pankararu, o quintal também é o local da preparação da comida para a realização dos “pratos”. Em certa ocasião, fui convidada pela rezadeira Josivete a acompanhar um “prato” na casa de seu filho, Moécio. Chegando lá, havia algumas mulheres mais velhas sentadas na frente da casa, onde as janelas estavam fechadas. Os homens encontravam-se reunidos na sala, fumando o campião e se concentrando. No fundo da casa, em direção ao quintal, as mulheres preparavam o alimento. Havia um

²⁰ Ouricuri (*Syagrus coronata*) é uma espécie de palmeira nativa da região da caatinga e bastante utilizada na fabricação de utensílios domésticos como esteiras e cestos (feita a partir das fibras da folha), e de uso pessoal, como brincos e colares (feitos a partir das sementes).

²¹ O roupão é formado pela máscara que cobre a cabeça, uma parte que cobre o tronco e o saiote, todos feitos de caroá. No topo da máscara fica um penacho feito com penas de peru, que é entregue pelo praiá a algum visitante durante os rituais, para que este lhe dê um “agrado” para se comprar fumo e garapa aos *encantados*.

cadeirão num fogo, debaixo de um pé de manga, e enquanto uma mulher mexia o caldo na panela, outra acrescentava farinha de mandioca ralada para o pirão. Durante o preparado do alimento, me indagaram se eu estava “preparada”, ou seja, em resguardo. A ida ao “prato” exige às mulheres certos resguardos alimentares (a não ingestão de bebidas alcólicas) e sexuais, o uso de saias compridas, blusas que escondam o dorso, não sendo permitido o uso de perfume. O asseio do corpo é exigido quando se participa ou se realiza rituais. Da mesma forma, quando alguém é benzido, precisa banhar-se três vezes ao dia com as ervas prescritas pela rezadeira, sem poder sair de casa. Podemos perceber que o asseio do corpo, deixando-o “limpo” está atrelado não apenas a uma limpeza corporal, mas, sobretudo, espiritual.

Na cozinha, as mulheres colocaram o pirão primeiro em várias tigelas de cerâmicas, depois o arroz e a carne de carneiro por cima. Havia uma tigela maior que seria dada a “dona do prato”, ou seja, aquela que estava pagando a promessa. As mulheres serviram primeiro os homens. Aguardamos ao lado de fora da casa. Enquanto isso, na sala, os homens se “preparavam” para se comunicar com as entidades sobrenaturais, como os *encantados*. Um tempo depois, abriram a casa e um homem veio nos servir. As mulheres mais velhas receberam primeiro, depois as mais novas. O prato é servido individualmente e é comido com as mãos. Uma menina, de cerca de uns sete anos, chamada Maria, perguntou se poderia comer comigo, e no que respondi positivamente, começamos a comer juntas. Em seguida, todos foram convidados a entrar na casa para fazer a reza.

Nos ajeitamos na sala, onde todos se sentaram. Num canto oposto ao nosso, estava sentada numa cadeira, a tia-avó de criação de Moécio, Dona Ermínia, uma senhora de 84 anos que não estava bem de saúde. Ela era a “dona” do “prato”. A reza teve início quando Moécio começou a tocar o maracá e a cantar os toantes, evocando os *encantados*. Ele a benzeu três vezes, sequencialmente, enquanto todos permaneciam sentados. Algumas mulheres mais velhas fumavam o campião. Depois de um tempo, a irmã de Moécio assumiu seu lugar e começou a cantar. O ritual demorou cerca de uma hora e meia.

Podemos perceber que na realização do “prato” apenas mulheres “preparadas” podem cozinhar o alimento. Elas ficam concentradas na cozinha e quintal, lugares que se encontram “fora” da casa, enquanto os homens permanecem no seu interior, na sala, fumando o campião. Essa diferenciação sexual a partir de uma divisão espacial já foi

evidenciada por Bourdieu ([1969] 1999), em seus estudos da casa Kabyle, mas é também encontrada em alguns contextos ameríndios, como entre os Tukanos, onde as mulheres são alocadas no espaço mais “periférico da casa” e os homens, “representantes do grupo agnático, no espaço de dentro” (Lasmar, 2005, p. 68-70). No entanto, seria necessária uma investigação mais aprofundada em relação a essa dicotomia público/periferia para nos referirmos ao contexto entre os Pankararu, e as implicações que isso possui na organização social do grupo.

A cozinha é um lugar de intensa comunicação onde se criam e se estabelecem vínculos sociais e afetivos; ela também foi minha “porta de entrada” ao grupo, pois percebi que ajudando nas atividades domésticas da casa criava um elo de confiança e afeto entre as mulheres. São elas as responsáveis por cozinhar e preparar os alimentos. Em muitos momentos, quando Ninha não estava em casa, eu ocupava seu “posto” na cozinha. Como eles não possuem máquina de lavar, as roupas são lavadas manualmente e muitas meninas (entre 10 a 12 anos) têm costume de lavar suas roupas na beira do rio. Colher frutas é também uma atividade feminina que exige certo preparo físico por conta das longas caminhadas até chegar nos pés de frutas, que ficam nos “caminhos” da aldeia. Muitos desses pés são como marcos mnemônicos do grupo, como o pé de murici e araticum, que dão nome aos terreiros Muricizeiro e Araticum, lugares onde são realizados a *Corrida do Imbu*. Assim, podemos perceber que a sociabilidade das mulheres Pankararu, na aldeia, encontram-se voltadas, sobretudo, às essas atividades específicas.

Habitar uma casa, segundo Viegas, passa pelas práticas alimentares. Ela explica que entre os Tupinambá, as pessoas não comem num mesmo espaço, rodeados numa mesa, mas se alimentam em locais separados da casa, em horários diferentes. No entanto, esse fato não invalida a relação social que produzem, pois “aquilo que une aqueles que habitam a mesma casa é o fato de consumirem alimentos cozidos no mesmo fogo, e não o fato de se juntarem para consumi-los” (Viegas, 2007, p. 84). O fogo, sendo o local onde se prepara a comida para uma mesma família, representa a parentalidade, pois pessoas possuem vínculos parentais na medida em que comem juntas num ciclo diário contínuo, como já ressaltado por Viveiros de Castro, Seeger e da Matta (Seeger et al., 1979). Isso também é percebido na família de Bino e Ninha, onde não há um horário fixo para comer durante o dia, apesar de a comida estar preparada num determinado horário. Da mesma forma, a família não se senta ao redor de uma mesa para fazer uma refeição. Ninha,

muitas vezes, se servia e ia comer sentada no degrau da escada que dá para os “fundos” de sua casa, em direção ao quintal, onde tomava também seu café.

No quintal se plantam ervas sagradas e de uso medicinal, como manjeriço, alecrim de caboclo, pião-roxo, pião-brabo, pião-manco, arruda, espada de São Jorge etc. Nesse local, se planta também a placenta da mulher. Essa prática é comum entre as populações indígenas, estando associada com o desenvolvimento da criança durante seu ciclo de vida, como entre os Mebengokre e os Terena (Lea, 1993; Franco, 2011). A casa aparece como uma analogia do corpo, uma vez que a placenta não é descartada como um “resto”, sendo enterrada num dos seus espaços. O quintal parece surgir como uma extensão corporal, recebendo essa parte do corpo da mãe, e tornando-se seu recipiente.

A casa oferece proteção aos ataques de espíritos malignos, como me relatou Ninha. No período do pós-parto, a mulher fica de resguardo e proibida de sair de casa por alguns dias, sob a ameaça de que seu corpo seja atacado por entidades ruins, já que ele se encontra “aberto”. Segundo ela, uma de suas filhas, depois de ter dado à luz, precisou sair de casa. Quando retornou, depois de algumas horas, seus pés e pernas encontravam-se inchados, e a causa desse fato, para Ninha, teria sido por ela estar ainda com o *corpo aberto*. Há outras condições que determinam que o corpo da mulher está aberto, como o período menstrual, sendo aconselhado a elas não participarem dos rituais e não comerem alimentos considerados “pesados”, como feijão de corda e manga.

O “salão de trabalho” é um local onde se realizam os rituais de cura, como as “mesas” de cura e as rezas. Como mencionado, a casa, assim como o corpo, deve estar “limpo” e também pode ser alvo de ameaças de espíritos malignos, colocando em risco a ordem natural das coisas. Durante o processo de “limpeza espiritual da casa”, as pessoas que moram lá permanecem do lado de fora, sob o risco de o mal atingir seus corpos. A rezadeira, por outro lado, fica “carregada”, exaurida, e o corpo dela serve como um purificador para neutralizar a força ameaçadora que estava voltada à casa. Da mesma forma, seu corpo também terá que ser limpo “com um banho de erva para expurgar a carga do corpo”. Nesse sentido, se no dia-a-dia a pessoa precisa seguir certos padrões de conduta para que seu corpo permaneça fechado e livre de ameaças, a casa também necessita desses cuidados.

Os rituais de cura entre os Pankararu podem ser compreendidos como “ritos de sacrifícios”, nos termos propostos por Mauss e Hubert ([1968] 2013), ou seja, um contrato entre humanos e não-humanos, no qual o corpo da pessoa opera como um elo de

ligação e que precisa estar “limpo” e “purificado” para se manter “fechado”, e, portanto, longe de ameaças. Para esses autores, o sacrifício é um contrato entre humanos e o mundo sobrenatural, no qual o corpo da pessoa opera como um elo de ligação. Dessa forma, o sacrifício opera como uma mediação entre os Pankararu e os *encantados*. Aos *encantados* são oferecidos comida e o corpo do animal e do indivíduo, como forma de retribuição pelos pedidos atendidos. O corpo do indivíduo é ofertado mediante o autoflagelo corporal, no qual eles se cortam com a “disciplina” e pelo cansaço, urtiga com a qual eles se “queimam”. Em troca, os *encantados* oferecem proteção e a “benção”, sacralizando o corpo e o “fechando”, para que ele não sofra ameaça de espíritos malignos. A ideia de “limpeza” e asseio aqui empregada não é higiênica ou médica, mas uma maneira de afastar espíritos malignos. Nesse sentido, essa noção se assemelha ao sistema simbólico de pureza e perigo na qual a ideia de sujeira seria “um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática das coisas” (Douglas, [1966] 2014, p. 50). Sujeira seria tudo aquilo que é “impuro” e “imoral”, uma vez que o “asseio” e o “respeito” figuram como elementos que ordenam as relações para o grupo.

As rezadeiras Pankararu possuem um papel importante na organização social do grupo pois são elas quem mantem em equilíbrio a saúde da pessoa. O cosmos Pankararu é povoado por diferentes seres como Deus, *encantados*, espíritos malignos, mortos etc. As rezadeiras, por possuírem uma maior intercomunicabilidade entre humanos e não-humanos, são as mediadoras do mundo visível e invisível. São elas que oferecem um primeiro diagnóstico terapêutico à pessoa enferma, indicando se tal doença é dos “homens da caneta” (saber médico) ou dos *encantados*. Entre os Pankararu, o sistema médico também integra formas tradicionais junto a biomedicina²², mas embora a busca por tratamentos terapêuticos seja feita sem prescindir das concepções biomédicas de cura, essa intervenção só é acionada com a permissão dos *encantados* (Lopes, 2011).

Nesse sentido, podemos observar que as mulheres possuem papel de destaque no grupo. A diferenciação sexual e espacial entre homens e mulheres apenas descrevem práticas e atividades que são realizadas entre os gêneros. Não pretendemos evocar uma ideia dicotômica de público/privado que aloca homens no centro (vida pública) e mulheres na periferia (vida privada), como se estas fossem subentendidas como apolíticas ou sem agência. Como assinala Colpron, (2005), a tradição teórica reduziu o

²² Em muitos povos indígenas, não há um sistema de hierarquia entre a medicina tradicional e a medicina ocidental, mas complementariedades, como ressaltado por Gallois (1991) e Langdon (2012).

papel da mulher à reprodução, alocando-a num plano biológico, natural e doméstico, em oposição ao homem, circunscrito num plano social, cultural e público. Tal dicotomia não encontra ressonância em relação as mulheres Pankararu, onde a participação na vida política do grupo é notável, uma vez que temos a cacique Ilda como liderança na TI Entre Serras, Dora Pankararu (gestão antiga) e Maria Lindinalva (gestão atual) como presidentas da Associação SOS-CIP, e as rezadeiras como importantes figuras na vida ritual do grupo. Nesse sentido, os espaços domésticos pankararu não são domínio feminino, assim como os espaços da vida pública não são restritos apenas aos homens.

3. Nascer e crescer sendo Pankararu

Aqui, abordaremos como a mobilidade entre aldeia e cidade também se associa a aspectos do ciclo de vida da pessoa Pankararu, como o nascimento, formas de aprendizagem e a passagem para a vida adulta.

As relações entre mãe e filho são importantes para compreendermos aspectos da corporalidade e noção de pessoa entre os Pankararu. Quando uma criança nasce, ela é colocada no peito de sua mãe, ainda com o cordão umbilical “pulsando”, para que ela sinta seu calor e sua presença. A criança é compreendida como uma extensão corporal de seus pais, havendo uma identificação física entre eles. As fronteiras corporais do indivíduo são maleáveis, pois ele pode ser alvo de diferentes entidades, sobretudo malignas, colocando em risco sua saúde. Para manter seu *corpo fechado*, ou seja, livre da ameaça dessas entidades, que podem também levá-lo a morte, a pessoa necessita fazer os resguardos necessários, bem como ter condutas consideradas moralmente aceitas.

É o que acontece entre os Wari’, população que vive em Rondônia. Segundo Vilaça (2006), a identidade de uma pessoa, entre o grupo, é construída a partir das relações que ela constrói ao longo da vida, não sendo preestabelecida pelo local em que nasceu. Assim, a identidade wari’ encontra-se associada ao fato de comer junto com o grupo, viver e falar como eles. Dessa forma, há uma gradação do parentesco que é determinada pela proximidade física e pela partilha de substâncias, seja o alimento ou fluídos corporais. A filiação é compreendida nessa lógica, uma vez que “mãe e filho são consubstanciais pela intimidade física que partilham mesmo antes do nascimento”, e

aqueles “que vivem juntos partilham suas experiências diárias e memórias” (Vilaça, 2006, p. 96), sendo estas também constitutivas do corpo.

Entre os Tupinambá de Olivença, o parentesco está associado ao compartilhamento de comida e a proximidade e regularidade com que essa prática é feita. Viegas (2007) afirma que nascer, para o grupo, significa misturar os corpos entre mãe e filho tornando-se quase uma só pessoa. A criança também é vista como um agente ativo capaz de modificar seu mundo e sua história, capaz de construir suas próprias relações sociais. A filiação entre eles não pode ser compreendida na chave da reprodução biológica, física ou moral, pois o parentesco é feito pela comensalidade. Assim, é a memória afetiva que constitui os laços parentais, pela repetição e intensidade com que pessoas compartilham a comida. Partilhar um mesmo alimento significa “agradar” o outro, criando um afeto e um laço social que pode ser desfeito, na medida em que essa intensidade diminui. Nesse sentido, os primeiros laços intersubjetivos no mundo são, para a autora, os de seus pais, que frequentam a casa e, principalmente, o fogo, lugar onde se prepara o alimento. No entanto, as avós também assumem papel importante nesse campo de relações, sendo figura “central nas dinâmicas de relacionamento que constituem o parentesco” (Viegas, 2007, p. 113) e que podem substituir temporariamente ou definitivamente a figura materna.

A filiação também pode ser compreendida como uma forma de *consideração*, ou seja, uma maneira de validar um afeto em relação ao outro, como acontece entre pessoas que habitam o manguezal costeiro ao sul da baía de Todos-os-Santos, no Baixo Sul da Bahia. Segundo Pina-Cabral, a parentalidade é formada pela intensidade e periodicidade com que os pais consideram seus filhos, ou seja, dão a atenção e alimento necessário ao seu crescimento. A filiação pode ser formada pela (i) filiação de concepção acompanhada pela filiação de criação, (ii) filiação de concepção sem filiação de criação, e (iii) filiação de criação, que não corresponde à filiação de concepção (Pina-Cabral, 2013, p. 36). Como o autor nos mostra, a filiação de criação não compete com a filiação de concepção, mas são formas complementares de fabricar relações de parentesco.

Entre os Pankararu, a relação entre mãe e filho é vital para o nascimento e crescimento da criança. Há uma ligação corporal significativa entre os dois, a qual mobiliza afeto e memória. Entretanto, essa ligação também se estende ao pai, pois, se ambos (pai ou mãe) ficam doentes, a criança também fica. Esse fato pode estar relacionado aos “laços de identidade corporal” que mãe e filho compartilham, já que

quando algo acontece com o corpo de alguém, como o bebê, é como se o mesmo evento acometesse alguém de sua família (Seeger, 1979). Podem estar associado também aos resguardos alimentares e sexuais, ou ao período da *couvade* (Rivierè, 1974, p. 428), no qual o pai e a mãe da criança estão sujeitos no período pré e pós-natal, sob risco de ameaçar o espírito e o corpo da criança.

Quando a criança nasce é colocada junto ao peito da mãe para verificar se tem força no maxilar. Há casos em que a mãe está doente e “passa” a doença para a criança. Segundo a rezadeira Josivete, isso ocorre porque a mãe está “entaboada”, ou seja, com o *corpo aberto*. Para fechá-lo, é necessário colocar um pano virgem sobre o peito da criança e fazer uma reza. Em outras situações, se a mulher tem gêmeos e os filhos nascem numa mesma placenta, as crianças não podem ficar separadas, correndo risco de vida, pois a doença de uma pessoa é passada à outra.

Na aldeia, quando há casos mais graves de saúde eles são encaminhados para hospitais das cidades vizinhas, como Petrolândia e Tacaratu. Na TI Pankararu, grande parte dos partos são realizados na casa da parturiente. Em muitas aldeias a presença das parteiras tradicionais é fundamental para auxiliar a mulher durante as diferentes fases da gestação: o pré-natal, o parto e o pós-parto. São elas quem ensinam às mulheres massagens e técnicas corporais para aliviar as dores e tensões do corpo durante a gravidez. Por exemplo, se a mãe não está tendo leite, ela toma garapa com gergelim para o leite sair; se o bebê nasce com a pele amarela, é recomendado ele tomar sol. Nos últimos meses de gestação, a parteira apalpa “na altura do fundo do útero” da mulher para saber se a criança já está no momento de nascer. Durante o trabalho de parto, ela quem ensina e auxilia na escolha da melhor posição para a mulher, - acompanhada de uma aprendiz -, sendo a posição de cócoras a mais escolhida. Todos esses ensinamentos são passados pela tradição familiar, de mães, tias e avós que foram parteiras e transmitem seus conhecimentos às mulheres de sua família, mas há casos em que uma mulher Pankararu torna-se parteira “por acaso”.²³

²³ Embora os ensinamentos sobre os saberes das parteiras sejam transmitidos entre seus consanguíneos, segundo a parteira Maria das Dores, essa prática não está relacionada diretamente à tradição familiar. Ela me contou que pode ocorrer de uma pessoa vir a ser parteira “por acaso”, como já ocorreu algumas vezes. Embora não tenha tempo de apresentar esse caso aqui, na dissertação utilizo essa situação para demonstrar que o indivíduo, sendo um agente ativo na história, ressignifica sua própria trajetória a partir da sua inserção no mundo, naquilo que Ingold (2010) chama de “educação pela atenção”, onde a pessoa adquire seu aprendizado ao “olhar, ouvir e sentir”.

A passagem para a vida adulta começa quando a pessoa passa a assumir suas próprias responsabilidades, não dependendo economicamente de seus pais. Isso ocorre, geralmente, quando a pessoa arruma um emprego e/ou se casa. É comum nesse período de vida, sobretudo em relação aos homens, a mudança para outras localidades, como a cidade de São Paulo, em busca de emprego e melhores condições de vida, embora essa prática esteja diminuindo comparada a gerações passadas, uma vez que já podemos verificar um aumento dos “retornados” à aldeia (Estanislau, 2014). Essa mesma relação entre fase adulta e mobilidade é estabelecida por Pina-Cabral (2013), entre a população que vive no manguezal costeiro ao sul da baía de Todos-os-Santos (BA). O autor afirma que na fase adulta os homens vivem momento de intensa “instabilidade residencial”, associado às mudanças de local que também estão atreladas à formação de novas alianças.

Assim, as relações entre mãe, pai e filhos/filhas são importantes porque estabelecem uma troca de afeto e memória entre eles/elas. Quando nasce, a criança precisa que seu corpo esteja sempre *fechado*, sendo necessário também, para isso, que seus pais cumpram com os resguardos exigidos. Durante seu crescimento, a presença dos avós cria um vínculo de afeto e respeito, estabelecendo os deveres e obrigações entre eles. As parteiras também cumprem com um papel importante, pois elas ensinam técnicas que aliviam as dores do pré-parto, parto e pós-parto, com prescrições de ervas e massagens corporais.

4. Considerações finais

Pretendemos, nesse texto, apresentar alguns aspectos da noção de pessoa, memória e casa entre os Pankararu. Como vimos, a história de vida de uma família marcada pela trajetória de deslocamentos nos permitiu analisar os diferentes sentidos que o “sair da aldeia” possui, tanto àqueles que estão na aldeia, quanto aqueles que realizam esse “trânsito” permanente entre aldeia e cidade. “Ser pankararu”, nesse sentido, está atrelado também as experiências vividas na cidade, pois a cidade não é apenas o “local da diáspora”, mas também um lugar de permanência, de vivência, de “passagens”. Nesse sentido, a concepção de pessoa possui uma relação significativa com a casa, a mobilidade e a memória. A casa parece estabelecer uma relação com o corpo, sendo o local da reprodução, do

afeto e da memória. É também o lugar da cura, das rezas, dos mortos. Estes, diferentemente do dogma cristão, vivem no plano terrestre com os vivos e não estão destinados apenas ao céu ou ao inferno. Assim, a casa é pensada como um santuário, um local onde se interseccionam afetos, relações, humanos e não-humanos.

Falar da casa é também falar do habitar, da maneira como as pessoas se organizam espacialmente a partir das suas experiências da vida social. Habitar é morar e caminhar, expandindo relações e produzindo conhecimento. A mobilidade espacial é parte constitutiva da dinâmica e organização do grupo. No entanto, sabemos que os diversos povos que habitam a região do Nordeste Brasileiro, assim como os Pankararu, são marcados, étnica e historicamente, pelos aldeamentos missionários e pelas frentes pastoris dos séculos XVII e XVIII (Dantas; Sampaio; Carvalho, 1992, p. 433), fato que submeteu essas populações a longos processos de desterritorializações e reterritorializações (Oliveira, 1998). Porém, considerando o número atual de “retornados” à TI Pankararu, e as muitas famílias que se deslocam entre aldeia e cidade para visitar parentes, realizar consultas médicas, entre outras finalidades, podemos afirmar que a mobilidade é também um modo de produção de vida, um modo de viver.

Isso nos leva a questionar as formas como o grupo, ou parte dele, se apropria e faz uso do território, dando-lhe significados diversos e apontando para a produção de novas territorialidades. Aqui, tomo a liberdade para apontar alguns desdobramentos que surgiram no processo de desenvolvimento da dissertação de mestrado e que são, atualmente, parte da minha investigação atual no Doutorado. Na nova pesquisa, busco etnografar os “caminhos” de circulação das rezadeiras Pankararu no circuito de deslocamentos que fazem entre as aldeias Brejo dos Padres, Tapera e Serrinha, na TI Pankararu, e nos bairros Real Parque, Sapopemba e Guarulhos, em São Paulo, privilegiando o fenômeno daquilo que chamamos, num primeiro momento, de *mobilidade terapêutica*, ou seja, uma relação entre mobilidade e práticas de cura.

Importa investigar como pessoas e coisas se movem no mundo e o que elas colocam em relação, nos atentando as várias dimensões desse movimento: a mobilidade humana (rezadeiras) que se desloca no circuito “cidade-aldeia-caminhos”; a mobilidade não-humana, como plantas, *encantados*, “roupões”, saberes etc. que circulam nesse trajeto; o itinerário criado a partir desse circuito. Na literatura pankararu, não há registro de que os *encantados* habitem localidades além da TI Pankararu, pois, acredita-se que sua origem esteja associada a uma geografia “natural”. No entanto, rezadeiras que vivem

no Real Parque (SP), afirmam que os *encantados* moram em qualquer localidade, pois sua manifestação está atrelada ao “chamado”, processo preliminar da cura xamânica. Tal afirmação nos aponta para processos de transformação, pois, se há *encantados* fora do “ambiente natural” da aldeia, cabe uma investigação aprofundada sobre em quais ambientes eles se manifestam e se podemos afirmar que os *encantados* estão se territorializando em novas localidades.

Nesse sentido, a atual pesquisa se insere nos debates acerca de processos de formação da pessoa, mobilidade e xamanismo entre os Pankararu, buscando compreender como as rezadeiras se apropriam e modificam o ambiente no qual habitam, se há diferenças entre o saber feminino e o saber masculino entre xamãs e os processos de produção de novas territorialidades. Considerando que a tradição teórica na antropologia apenas recentemente vem deslocando seu olhar aos estudos sobre xamanismo entre mulheres, questionando o monopólio masculino em relação a isso, essa nova pesquisa também pretende contribuir no debate sobre gênero na etnologia em geral.

Bibliografia

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1996. *O Reencantamento do Mundo*. Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. Tese de Mestrado, UFRJ.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no ser tão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem de volta*. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ASSUMPÇÃO, Karine. *Negociando curas: um estudo das relações entre indígenas e profissionais do Projeto Xingu*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, Unifesp, 2014.

BOURDIEU, Pierre. “A casa kabyle ou o mundo às avessas”. In: *Cadernos do Campo*. Trad. Claude V. Papavero. Ano IX. N. 8, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. 1999. *A música encantada Pankararu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural na Universidade Federal de Pernambuco.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (org). 1995. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.

COLPRON, Anne-Marie. “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo”. *Mana*, 11(1):95-128, 2005.

DANTAS, Beatriz G., José Augusto L. SAMPAIO & Maria Rosário G. de CARVALHO. 1992. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: *História dos índios no Brasil*, p.431-456. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

DOUGLAS, Mary. [1966] 2014. *Pureza e perigo*. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva.

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. 2014. *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. Tese de Mestrado, Unicamp.

FUNASA 2010

FRANCO, Patrick Thames. *Os Terena, seus antropólogos e seus outros*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual de Campinas, 2011.

GALLOIS, Dominique T. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?. In: D. BUCHILLET (org). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia* p.175-206. Belém: MPEG/ Edições Cejup, UEP, 1991.

INGOLD, Tim. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

_____. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.

_____. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de matérias”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

LANGDON, Ester Jean. 2012. “Redes xamânicas, curanderismos e processos interétnicos: uma análise comparativa”. In: *Dossiê - Amazônia: Sociedade e Natureza*. v.17, n.1. p.62-84.

LASMAR, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora Unesp.

LEA, Vanessa. "Casas e casas Mebengokre (Jê)", In: Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, 1993, p. 265-282.

LÉVI-STRAUS, Claude [1967] 1982. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis. Editora: Vozes.

_____. 1979. *A via das máscaras*. Trad. Manuel Ruas. Editorial Presença, Lisboa.

LINS DE BARROS, M. M. 1989. *Memória e Família*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 29-42.

LOPES, Rafael da Cunha. *Cura encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo*. Tese de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2011.

LOVO, Arianne Rayis. 2017. “Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar”: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. Dissertação de Mestrado. IFCH – Unicamp.

MATTA, Priscila. 2005. *Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), USP, São Paulo.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri [1968] 2013. *Sobre o sacrifício*. Trad. Paulo Neves. 1º ed. Cosac Naify.

MURA, Claudia. “*Todo mistério tem dono!*” Ritual, política e tradição do conhecimento entre os Pankararu. Tese de Doutorado. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2012.

NIMUENDAJÚ, Kurt Unkel. 1954. *Apontamentos sobre os Guarani*. (Tradução e notas de Egon Schaden)”, Revista do Museu Paulista, N.S. VIII: 9-57. São Paulo.

NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo mundo*. A conformação de uma territorialidade camponesa. 2010. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas, SP.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. São Paulo: Contracapa, 1999.

PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. 2013. *Gente Livre: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1941] 1973. "O Estudo dos Sistemas de Parentesco". In *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes.

RIVIÈRE, Peter G. *The Couvade: A Problem Reborn*. Man 9: 423–435, 1974.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia, 32:2-19, maio de 1979.

TESTA, Adriana Queiroz. 2014. *Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado. Universidade São Paulo, São Paulo.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras.

VILAÇA, Aparecida. 2006. *Quem somos nós: Os Wari' encontram os brancos*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.